

明治初期の文芸論と儒教思想

—— 鷗外のハルトマン美学の受用をめぐる ——

北 川 伊 男

一

鷗外の『なかじぎり』に、「ハルトマンの無意識哲学に仮の足場を求めた」理由を、「恐くは幼い時に聞いた宋儒理気の説が、微かなレミニスサンスとして心の底に残つてゐて、針路をシヨオベンハウエルの流派に引き附けたのであらうか。」と回想している。『山房論文其七「早稲田文学の没理想」』には、「太^{ス・マ・ン}虚^{イ・テ}の無意識」という表現が見えるが、「太虚」とは、宋代儒者張載の『正蒙』太和篇に万物の根源を意味するものとされ、宋学の創始者と目される周濂溪の『太極図説』とともに、朱熹の思想に影響を与えたといわれる。宋儒理気説の根源を表わす「太虚」に、ハルトマンの「ダス・アプゾルウテ」をあてはめたことは、単に翻訳上の便宜であるにしても、鷗外がハルトマンを受用するに際して、その素養であつた宋学の知識が作用する一例といえるのではなからうか。そういう

理解のしかたをしたときに、鷗外の文芸観がどのような形式となるかが、私の心にかかるところである。

鷗外が留学中、E. Naumann に対して反論した“Die Wahrheit über Nippon”^(註)で次のような文がある。

Wenn er weiter von dem schlechten Geschmacke
—— „ der Blindheit “ —— der Niponer spricht' so
gestehe ich, daß der whare Schönheitssinn bei
den Niponern sich nicht entwickeln konnte, weil
sie mit keinem Volke von hochentwickeltem
Schönheitssinne, wie die alten Griechen, in Berüh-
rung kamen. /

aber dazu sind wir intelligent genug, die Civilisation und Cultur Europa's als solche anzuerken-

nen.

Und ein verständiger und vor allem wohlwollender Beurtheiler wird nie auszusprechen wagen, daß ein strebsamer Knabe sich nicht zu einem tüchtigen und kräftigen Manne entwickeln werde,...

以上の三つの文例には、二つの問題が含まれている。その一つは、古代ギリシヤに源を発する美意識は、これまでにそれを高度に發展させた民族と曾て接触を有しなかつた日本人の美意識にとつて、異質のものであるはずである。その二つは、日本の新国家が経験は乏しいが勤勉な少年に見たてられ、日本と西洋の文明・文化の差が少年と大人の差であつて、三好行雄氏の所謂「時間の差」^(註2)として意識されていることである。本来異質であるはずのものが、異質であるよりは、段階の相異として認識される故に、日本人が充分に知的であることを信じたのである。「西欧文学者が審美学の基址の上に築き起したる詩学^(ポエチック)(中略)を以て準繩となすことの止むべからざるを知」(『志がらみ草紙』の本領を論ず)る所以もそこにある。油絵と日本画の問題に関連しても、

Dessen bin ich gewiß, daß die Niponer durch Einführung europäischer Oelmalerei einen höheren Kunstsin durch Erkenntniß wahrer Schönheit erhalten,.....

と記されているが、真の美に対して、日本と西洋の芸術意識の差は、段階の差であり、むしろ、西洋に真の美の認識があるとされているように見える。これは、美の普遍性が信じられていると同時に

に、その基準を西洋の芸術に置くのである。日本画の独自性が将来も残るとされるが、それは「Gegenstände」・「Stoffe」に就いて認められるものである。

漱石は、『文学論』序で、「漢学に所謂文学と英語に所謂文学とは到底同定義の下に一括し得べからざる異種類のものたらざる可からず。」という。その彼も、かつては、「少時好んで漢籍を学びたり。之を学ぶ事短かきにも関らず、文学は斯くの如き者なりとの定義を漠然と冥々裡に左国史漢より得たり。ひそかに思ふに英文学も亦かくの如きものなるべし。斯の如きものならば、生涯を挙げて之を学ぶも、あながちに悔ゆることなかるべしと。」と判断して、英文学専攻の学生になつたとある。鷗外も四十年代に至つて、西洋を「空間の差」^(註2)と意識する徴候がしばしば見受けられる。そういう西洋観の変化を考えに置いた上で、西洋を理解するに充分な知性を培つたに違いない漢学的作用を検討することは意味あることであるに違いない。

近代に於いて、漢学を意識して排斥するか、または継承する思想をたどることは比較的容易だが、心の底に残る「レミニスサンス」として、日本人の意識の底辺に作用する影響を掘り起して、Die wahre Schönheit の認識の方式を明らかにすることは困難である。不用意の用語や文脈、論理にそつてたどることになるが、それが学問として可能となると、甚々むづかしい。

註1 Allgemeine Zeitung に一八八六年十二月二十九日掲載、引用文は、「比較文学研究」第十三号による。

註2 近代文学注釈大系「森鷗外」(有精堂)解説による。

二

近代日本の文芸は、『小説神髓』にはじまるといわれる。その写実主義が近代の夜明けとして高く評価される反面、その皮相の摸倣が批判される。『小説の主眼』の末尾に引用された宣長の「源氏物語玉の小櫛」の一節を柳田泉氏は、「附録めいたもの」と見る。^(註1)この箇處を往々とりあげたがる「国文専門の畑の人々」を氏は重んじない。しかし、そういうことが納得されるのは、『神髓』の著作の動機が真にきわめて重大な東西文学の対決にあつた場合である。

『神髓』が批判して絶ち切ろうとしたものは、文芸に於ける勧善懲悪主義である。「勸懲」の語は、朱熹の『詩集伝序』に見えて、『論語集注』為政篇の朱注にある「懲創」と同じく、詩の用を「情性ノ正ヲ得シムル」に帰する意味である。宣長の「物のあはれ」論もその批判によつて成立する。「物のあはれ」は、そのはじめ、「排蘆小船」の人情である。これを宣長は堀景山に学び、『徂来先生答問書』に得て、また賀茂真淵に教えられたという。真淵の人情もまた徂来学による。^(註2)

荻生徂徠の古文辞学は、朱子学の徹底した批判者である。朱子学が、「性」と「情・欲」を区別し、「人欲淨尽」^(註3)て「本然ノ性」に「天理渾然」を見るのに対して、徂徠は、「性」に関わるものを「情・欲」という。「情」に「矯飾スル所有ル莫」く、また「欲」は「情」にあらわれ、「情欲」は「天下ノ同情」の如くだが、そこに「性」の各々「殊ナル所アル者」のあらわれるのを尊重しようとする。^(註3)「人情によく叶ひ言葉もよく、又其時その国の風俗をしらる

べき」^(註4)詩経が素直に受け入れられる所以である。そして、詩の「風雅」に「君子の心位」を失なわぬ「無用の用」のあることを説くのは、貝原益軒が、「事ヲ記スト道ヲ論ズル」の二者のみを「有用ノ文」としたことに対照する。

徂徠の詩は、しかし、君子が「天下ノ人情」を知る手段として学ばれるものであり、その意味で詩は道に從属する。宣長の「物のあはれ」も古道に達する道筋で尊重される。「風雅」の観念は、その範圍で重んぜられた高尚な「人情」である。『神髓』は、賢者・小人にかかわりなく勃発する「劣情」としての「人情」を「小説の主腦」とし、小説を「道」から切り離している。しかし、小説を美術の領域に置いたとき、その「気格を高尚」にする美術の作用と「劣情」の摸写との關係を説明し得る理念が、詩の「風雅」の観念程明確であつたらうか。抱月が後年、『自然主義の価値』を論じたとき、『莊子』風の自然觀に及んでいる。徂徠は「聖人ノ道」を「天地自然ノ道」と区別し、また後者に対して、「人ノ性」は「營為運用スル所有ル者」としている。『神髓』は、「聖人ノ道」から小説を解放した代償に、「天地自然ノ道」をいつの間にか引き入れてはいはしないだろうか。その結果、「無底無辺無究無限の絶対」とした「造化」は、実は、「顕象世界」の「客觀的事物」としての自然に過ぎない。そして、その摸倣は、創造の理念を失なうのである。

そういう自然が「ダス・アプゾルウテ」に飛躍し、die wahre Schöheit の認識に到達するのに、鵬外は、ハルトマンの「無意識哲学」を援用するのであるが、それを理解する素養として、

宋儒の「太虚」乃至「太極」がどのような役割を持つものであろうか。

註1 『小説神髓』研究（「明治文学研究」第二卷春秋社刊）

註2 日本古典文学大系94近世文学論集・岩波版解説中村幸彦説による。

註3 『弁名』下（大日本思想全集第七卷大日本思想全集刊行会刊Vによる。）

註4 徂徠先生答問書（日本古典文学大系94 近世文学論集による。）

註5 『慎思録』巻二・『自娛集』所収の「勸作文論」「文論」（野口武彦「近世朱子学における文学の概念」△下の「V」「文学」第三十五卷第九号―所引による。）

註6 『弁道』（本文は註3に同じ。）

註7 『山房論文其十一「早稲田文学の没却理想」』（本文は有精堂刊近代文学注釈大系森鷗外による。本稿では、鷗外の文の引用は皆これにならう。）

III

「文学」を literature の訳語として最初に使用したのが、西周であるらしいとは、岡崎義恵先生の指摘される所である。『百学連環・総論』に、「文と道とは元ト一ツ」といい、韓退之の「文ハ貫道の器なり」の句を引いているが、literature（文章）が學術に係わることを、シナと本朝に例を取つて説明している。また、英語の humanities を人道と訳して、「凡そ文字なるものは心を開く

ものなるが故に、文字を人道とも云ふに至れり」と説明している。その文章に五ツの学があつて、それには、歴史学などと並んで Poetry が含まれている。「漢学に所謂文学と英語に所謂文学」とは、文字通り「同定義」に一括されている。

韓退之の儒学は、「宋学のそもその源流ともいふべきもの」といわれる。文と道とを「元ト一ツ」というのは、朱子学系の文学の觀念に見受けられるようである。朱子学派では、詩を文学と差別するから、西周も Poetry を「一種別なるもの」としているのであるが、にもかかわらず、「擬似を以て能く人情を動かすを好しとす」るそれを literature に含めて紹介していることは、『神髓』を呼ぶ萌芽と見られる。しかし、文は道により多く結び、道はまた、humanity と同列に扱われる。そういうところに西洋思想受用の一方式が見受けられるといえようか。

西周の属した津和野藩は、山崎闇斎に淵源する山口剛斎以来、「程朱二法ル」というが、西周自らも「二程全書正蒙語録語類文集等ノ書」を「沉潜反復」して「奉誦」し、年十六、七で孔孟も程朱に及ばすという程にこれを信じる。しかし、十八歳で病臥の時、「論語徴」を臥して読み、ついで「徂徠集」を読むに至つて「十七年ノ大夢、一旦ニシテ醒覺ス。」という。

西が徂徠学に拠つて朱子学を批判することは、各方面に表われているが、たとえば、『百一新論』に見ると、朱子学が、「天地自然ノ理」と「人ノ性情」を一つの道としているのを、物理と心理との混同だとしている。『復某氏書』では、『大学章句』の「格物致知補伝」の「人心ノ靈ハ、知ル有ラザルハ莫シ」に対して、「人て

ふもの、生れながらにして知るものにあらざれば」という。西の智は、「必ず外物の感覺によりて初て」開かれ、その智によつて「推しても知り、考へても知りて其理りの然るべきを信する」に至るものである。そして、アウグストコントの「ベンサム」ワルドミルの「ウチタリアニズム」(註1)に拠る。これは、徂徠の「聖人の道は専ら国天下を治め候道に候。」にも通じるところがあるが、それは、朱子学も含めた儒学本来の目的である。西の徂徠学は、風雅・人情の方向には発展していない。『百学連環』で metaphysical を「方今は陳腐に属せり」といい、「凡そ物理外の学は即ち心理学」であるというのは、心理も科学の対象とし、むしろ物理を優先している。ただし、「若し心理の学なきときは礼義の道も自から廃するに至るべし」といい、その礼義と、心理学の対象としての心理との関係は明確でない。

『百学連環』はまた、「文事」を、「器械」とともに、学術を助ける「方略及び策、媒となるべき」ものと考へるのは、文を貴道の器とした韓退之より、載道の器とする朱熹に近く、学術の目的を point of form ㄱ point of matters に分けた Sir William Hamilton の説を説明して、前者を「所謂格物致知にして、物に就て既に其何物たることを充分に知り得るを云ふ」とし、後者を「凡そ事物に於て夫レ唯一ツの動かすべからざる真理なるものあり、之を捕へ得て保持するを云ふなり」と述べている。また、logic の訳語に「致知学」を用い、その新しい「一法」として、ミルの帰納法を挙げているが、王陽明の知行一致を批判して、知を行に先行させる彼の主知主義の学術観には、朱子学の方法がかなり

取り込まれているようである。しかし、朱熹が「形而上ナル者」と(註6)した理は、西の場合は物理に置きかえられ、metaphysical な要素は切り捨てられている。

註1 『文芸学』(教養文庫版、典拠は『百学連環』自筆覚書とされる。)

註2 明治文学全集3 明治啓蒙思想集所収 筑摩書房刊による。

註3 島田虔次著『朱子学と陽明学』岩波新書版

註4 「徂徠学に対する志向を述べた文」として、西周全集第一巻(宗高書房刊)に取められているものによる。

註5 註2に同じ

註6 明治書院刊「新釈漢文大系」2所収による。

註7 『人世三宝説』などによる。

註8 『朱子語類』卷七十五(前節註5の論文所引による。)

四

『なかじぎり』に鵬外は、ハルトマンを「シヨオペンハウエルの流派」としているが、アルベルト・シュヴァイツァーは、ハルトマンを「一つの世界観でヘーゲルを胴体にし、ショーペンハウアーを頭にするのは荒唐無稽である。」と批評している由である。鵬外の弁明するところによれば、ハルトマンの美学は、その世界観との「連鎖を断つてしまつたとして」(註2)見ても、「当時最も完備して、「創見」に富んでいたという。当時、その『無意識哲学』の厭世主義に鵬外は余りかわらなかつたことは諸家の認める所であるが、

その無意識界の絶対の観念には新しい「好奇心」を覚えたに違いない。

鵬外がハルトマンの美学を受用するのは、第一に、新たに結^{コンクレート}象理想を立てて、抽象理想主義と實際派を統合し、批評の基準を一に定めたからである。第二は、「哲学と自然科学の調和」が優れるからである。『無意識哲学』の副題に、「Spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode」とあるが、神田孝夫氏は、「鵬外が共感したのは、進化論が経験的科学的立場に留つていて、外的環境からすべてを説明しつくそうとすることを、ハルトマンが論難して、目的原理を定立し、生物の進化の裡に目的的な、理性の活動を見出そうとし、自然科学的、或は唯物論的自然観に対抗して、理性と精神の権利を護ろうとした点である。」と述べている。鵬外は、逍遙の援用する W.M.Wundt の「物生的自然主義」(Hylozoistischer Naturalismus) も、「決してハルトマンが試みたる哲学と自然科学との調和の右に出づること能はざるを知るに足らむ。」というが、哲学の思弁を主体にして、自然科学的方法を吸収するハルトマンの『無意識哲学』は、自然科学の対象とした自然に一貫した理性活動を認めようとしたものであり、その根拠に無意識界を認めたことに鵬外が興味を持つて、それを「ダス・アブゾルウテ」とも、理想とも考えて逍遙に論争を挑むのである。

ハルトマンのこういう自然観は、「天地自然ノ道」と「人ノ性」に一貫して理のあることを認める「宋儒理気の説」(西周はこれを物理と心理との混同といい、徂徠は聖人の道にもとるものとする

が)にある意味で類似する。鵬外の「レミニスサンス」とは、こういうところをいうのであろうか。

ハルトマンはまた、「錯迷の三期」を経た後に渴望するものうち、Nirwana という梵語を用い、鵬外も没理想論争の過程でハルトマン美学を説明するに、しばしば仏教用語を用いている。程朱の思想は、仏老の思弁哲学の影響あるが故に批判されるが、これらの世界観は、pantheistisch といふことは共通であるが、Nihilismus に於いては、程朱の主知主義を区別しなければならぬ。

『早稲田文学の後没却理想』に、「プラトオ」とハルトマンの理想を比較している。プラトオが理想を実在とし、現世を幻影としたのに対して、ハルトマンは、理想を「非実在として現世に躰象らしむ」というのだが、「われは現世の象後には躰ありて実在すとおもふがゆゑに、わが理想はプラトオが理想に殊なり。」と説明している。われの場合に就いて述べた文脈はつきりしないが、われの理想も非実在の観念として、現世とは別の次元に考えるものであろう。

鵬外はまた、逍遙が、無名氏の用いた「レアル」を実と訳し、「アンレアル」を虚と訳したことに対して、後者を非実と訳す。「こは虚実の対の我国及支那の談理者に濫用せられたるを嫌ひてなり。」という理由からである。「虚実の対」とは、『三体詩』に、「虚トハ心ヲイヒ。実トハ景物ヲ云フ。」もので、『詩学逢原』の「趣・境」に当たる。虚は客観に対する主観に相当し、顕象界即ち現世に於いて実に対立するものであるから、「アンレアル」の次元とは異なる存在である。逍遙・四迷の虚実論には、こういう混同の

あることを、十川信介氏は指摘している。^(註6)

朱子学の理は、本来「形而上者」であるが、西周はこれを西洋物理の受用に転用した。この方向の起源は、佐久間象山にあるらしく、貝原益軒の本草学まで遡ることができるかもしれない。ハルトマンの帰納的・自然科学的方法是、その意味で理の探究に結び付く可能性がある。しかし、ハルトマン哲学の本質は西周の切り捨てた形而上学であつて、その *metaphysical* に理の「形而上」がどう対応するかが重要である。理を徂徠は、「己が意」や「己が心」で推しはかつた「心法理窟の沙汰」(『弁道』・『答問書』)と批判して、その普遍性、絶対性を否定する。朱熹は、『大学或問』で、「吾ノ欲スル所ノモノ」、「吾ノ惡ム所ノモノ」と、「当ニ欲スベキ所」、「当ニ惡ムベキ所」とを区別し、前者を遽かに「人ニ施ス準則」とするのは、意が公でも、事は私であるといましましている。事に公であるべき準則を理と見れば、その理に客観性、普遍性を要求するのである。それを明察するに要する知は理性に近いであろう。しかし、朱熹の理が意に対する事に於いて普遍的であるのは、その本質が、「専ら国天下を治め候道」を離れるものでないからである。理は実でなければならぬ。

鵜外は、西洋形而上学の「非実」を理解し、その絶対の理念を造化 (*Natur*) や実 (*Wirklichkeit*) の根柢に置いて、*der ästhetische Sein* (『逍遥子と烏有先生と』) の創造を芸術の領域とした。

註1 「座談会明治文学史」(岩波版)の勝本清一郎説による。

註2 『妄想』による。『早稲田文学の後没却理想』、『月章

序』にもほゞ同様の見解が見える。

註3 『逍遥子と烏有先生と』—山房論文其十二

註4 『早稲田文学の後没却理想』—山房論文其十三

註5 『森鵜外とE・Vハルトマン』—「無意識哲学」を中心に(解釈と鑑賞別冊「現代のエスプリ」第二十九号所収)

註6 『「実相」と「虚相」』(『文学』一九六七年二月第三十卷)による。

註7 植手通有「明治啓蒙思想の形成(一)—西洋觀の転回との関連において—」(『思想』一九六七年第二号)による。

五

こう考えてくると、朱子学の「心法理窟」が、むしろ西洋物理と *metaphysical* の抽象的思考法を受用するに素養として働いたに違いない。しかし、「ダス・アブゾルウテ」と、理及びその極の太極は、異質の次元の存在である。「ダス・アブゾルウテ」は、ベリンスキーの芸術論に於ける *divine absolute idea* の如く、もともと東洋になかつた理念かもしれない。太極に無極が論議されるように、仏老の根源とするものを考え合わせねばならぬが、この「ダス・アブゾルウテ」と太極にこそ、「きわめて重大な東西文学の対決」があるに違いない。西周は *metaphysic* を切り捨てて、西洋物理を理に結び、逍遥の人情・気格は「虚・実」の相対界の摸倣に止まる。鵜外がどの程度この問題を意識して、太極でなく、太虚に「ダス・アブゾルウテ」のルビを記したか疑問だが、或は、「アンレアル」に依じて、実に対する虚の意味で張載を採つたのかもしれない。

ない。

儒教思想は、封建制の規範としてその実体を明らかにされることなく、近代の精神から一掃される場合が多い。しかし、一掃してなお姿なく残るものが「レミニスサンス」である。それが西洋文化を受用するにいかなる影響を与え、その結果認識した *die wahre Schönheit* が、実は近代日本にどのような様式として定着したかという問題を実証した例に乏しい。たとえば、鵬外は、ハルトマン哲学によつてより高い美意識を論証し、啓蒙した。しかし、前掲のように、ハルトマンの理想は、「躰象あらしむ」と表現されているが、われのそれは、「躰ありて」とあるのは、偶然の記述かも知れない。だが、その差は、ベリンスキーが「真理の独生」を超越（*Umanence*）としたこと^{（註1）}に対して、朱子学の理が王陽明らによつて、知的認識の対象としての客観的実在であるとして批判されていたことを連想させる。

また、無意識界から意識が生じ、主観が客観を認識したとき、「先天的理想」が「暗中より躍り出」るとい^{（註2）}うが、その際の「神・来」は何を基盤とするか、明確でない。そういう疑問をいくつか採録し、その用語・文脈を検討することを一つの課題としているが、その前提として、ハルトマンの『無意識哲学』と張載・程朱の思想を理解し、比較するとなると、日本文芸学の視点において、どの範囲に限るべきかをよほど注意せねばならない。また、宋儒の説も、近世日本に受用されてさまざまの流派を生じ、問題の解明を一層困難にする。しかし、日本人の *der Schoneitsinn* の実体は、印象批評によつて説明できる段階ではないとすると、明治作家の心の

明治初期の文芸論と儒教思想 （北川）

底に残る宋儒の説の影響を迎えることが、今の私の念願である。

註1 長谷川二葉亭訳『美術の本義』（明治文化全集第十二巻日本評論社版所収。）

註2 『早稲田文学の没理想』山房論文其七

芸 林

年六回発行

第十九巻 第一号

孟子二題……………佐 中 壯

真徳秀の論語集編……………吉 原 文 昭

古事記に於ける「御祖」と「祖」……………毛 利 正 守

第十九巻 第二号

日本書紀私記甲本の研究……………粕 谷 興 紀

昭和四十二年浅見綱斎墓域修理記録 近 藤 啓 吾

会 費 年一五〇〇円、半年七五〇円

発行所 三重県伊勢市中村町桜ヶ丘一〇

芸 林 会

振替口座 京都七八七七番

★発行所あてお申込み下さい。